حول تحديد مفهوم «النهضة» في الفكر العربي

د. إبراهيم مراد

من الثابت أن لكل مجتمع ظروفاً حياتيةً متميزةً تختلف عن ظروف أي مجتمع آخر، وبين عصر وعصر. تبعاً لذلك، فإنَّ تطور هذا المجتمع يكون حسب مسارٍ خاص. إذن ما هي خطوط التمايز والاختلاف بين هذا المجتمع وذاك؟ بتعبير آخر، كيف يتميز الخاص عن العام في حياة الشعوب؟ بل كيف تتحدد العلاقات والمعطيات التاريخية القائمة فيما بينها؟

إذا كانت بعض القوانين العلمية تحدِّد تكوّن الخاص بشكله الجدلي، فهي تحدث على الأقل تأثيراً خاصاً يتنوع وفق تاريخية وخصوصية مجتمع وآخر. فالخاص موضوعياً هو «لحظة» في الوعي الإنساني للتطور التاريخي العام في حياة الشعوب. من هنا يجدر بنا التمييز بين العام والخاص، وإذا لم يراع هذا التمييز، فإنه يتعرض لمخاطر التحجر حتى حدود اللامعقول، لذلك يجب اعتباره لحظة في التواصل الأساسي، لأن الخاص يخلق في العام أساس وجوده كخاص. **والخصوصيات، والظروف البيئية، والشروط التاريخية**، لا تستطيع التحول إلى «المنطق العام» للتطور الاجتماعي، ولا شك أن تنشأ عنه؛ كذلك لا يمكن أن تنفصل عنه، ولا أن تضاف إليه كملحق به أو كشأن له. من هذا المنطلق لا بدَّ أن يستقل العلْم عن «الحسّ العام» غير الواضح الذي يتصف بعدم القدرة على الأمساك بالوحدة والاختلاف في الشيء ذاته أو بمعنى آخر حدود «الوحدة» و«الكثرة».

من خلال ما تقدم يطرح سؤال هام هو: كيف تُفهم الاتصالات الناشئة بين الحضارات وكيف يُفهم تفوّق بعضها على الأخرى؟

التاريخ يجيب عن ذلك، فقد وضع معالم حياة حضارات الغزو والفتوحات التي ولّدت الصراعات بين الثقافات المختلفة، وعالمنا المعاصر يبدو أكثر عنفاً بعد أن خلق تقنيات جديدة على الصعيد العسكري الصرف، كما على الصعيد الاقتصادي، أدّت في بعض الأحيان إلى إبادة بعض الشعوب التي خضعت للاحتلال، وغالباً إلى

إلغاء كامل لشخصيتها وكيانها. كما أدّى ذلك إلى تفكك الحياة التقليدية في المجتمعات المحلية التي خضعت للسيطرة الاستعمارية بفضل التحسين السريع لوسائل الانتاج، والتحسينات المستمرة في وسائل المواصلات. لقد عمدت البورجوازية إلى رسم لوحة العالم بما يتلاءم مع استراتيجيتها التوسعية، فأرغمت الشعوب الأخرى بقوة السلاح على تبني أسلوب الإنتاج الرأسمالي، وتدمير البنى والحضارات المحلية، ثم أحكمت السيطرة عليها بحجة تمدينها، لأن هذه الشعوب في نظرها متخلفة، بربرية. بعد ذلك عمدت إلى هدم كل ما هو مغاير لطبيعتها وسلبت خيرات هذه المجتمعات، وأخضعت الريف للمدينة، والمستعمرات للمركز «الميتروبول» (Metropolis) في الواقع، عندما تكون الجماعات البشرية التي تحتكّ بالغرب ذات مجتمعات قليلة الكثافة، والتمايز الاجتماعي، وتقسيم العمل فيها قليل الظهور، يكون عنف الصراع فيها مخيفاً، ويصبح السكان مجبرين على الانتقال، وبالعنف من مرحلة القبلية إلى مرحلة المدينة، وبالتالي إلى مرحلة الدولة.

في غمرة هذا التصدع الطارىء على المجتمعات المحلية، كيف يمكن لفئة المثقفين أن تدرك هذا التحول تحت تأثير الاحتكاك؟ بالطبع عندما نقول الفئة المثقفة نقصد تلك النخبة التي استطاعت أن تواجه المشكلات الناشئة، بمظاهر داخلية ملازمة لبنية المؤسسات والبلدان ذاتها وللظروف الاجتماعية لتطورها، من جهة، وبالعلاقة المتكونة بين هذه المظاهر الداخلية والدفق الخارجي الذي أحدث التصادم بين طريقين في العيش، أو بمعنى آخر، بين تشكيلتين إجتماعيتين مختلفتين من جهة أخرى. فتظهر في البلدان العربية عدة مؤسسات في البنية والتنظيم الاجتماعيين. بل يمتزج في البلد الواحد في بعض الأحيان نسقان مختلفان من المعيشة، ففي مصر مثلاً، هناك هوة كبيرة تباعد بين المدن المتأثرة بالنمط الغربي والقرى التي لا تزال تسير على وتيرة التقليد. في هذا الإطار ظهر الاختلال بين المدينة والريف على صعيد العادات والحياة الاقتصادية والفكرية.

ونظراً لأهمية هذه العلاقات غير المتلائمة، فإن دور الفكر يرتسم في منظار من التجديد.

إن النخبة التي أشرنا إليها لم يكن في وسعها إلاّ التكيّف مع الواقع الجديد. خاصة وأنها رأت في النموذج الغربي مساهمة تاريخية في صعودها من ناحية، وفي تغيير أشكال التطور السائدة في المجتمعات المحلية من ناحية أخرى. إنها تمثل نوعاً من التجديد على الصعيد الإيديولوجي والسياسي والاجتماعي والثقافي، انتشر في الوطن العربي، لا سيما في مصر وسوريا.

لقد عرفت مصر أول محاولة لتحديث الدولة في أيام علي بك الكبير (ت 1773 م) الذي أعلن استقلال مصر عن الدولة العثمانية سنة 1769 وأوقف دفع الجزية وضرب النقود باسمه، وتخلص من الموظفين الموالين للأتراك.. الخ.. وبعد حملة نابليون الأول على مصر سنة 1798 - 1799 م، حمل مشعل التحديث محمد علي باشا (1769 - 1849 م) الذي تولى الحكم سنة 1805 م ونجح في إقامة دولة حديثة أدخل بها إصلاحات كبيرة مثل تأسيس جيش وطني، وإنشاء المدارس العليا، وحفر الترع وإقامة الصناعات الجديدة وإرسال البعثات العلمية إلى الخارج.. الخ.. ولكن الدول الأوروبية حالت دون توسع هذه المحاولة النهضوية وقضت عليها في العام 1840 م.

النهضة مرحلة في التطور العام

هل يمكن المقارنة بين النهضة العربية في القرن التاسع عشر والنهضة التي ظهرت في الغرب في القرن السادس عشر؟. مما لا شك فيه، أن هذا الوضع قد أرسى قواعد حركة هامة في اتساعها وأساسها: تلك هي حركة ما يسمى بالنهضة في بلادنا.

يرى بعض الباحثين تشابهاً بين هاتين النهضتين، دون الأخذ بالشروط التاريخية والظروف التي تشكلت فيها كل منها، كما لو أن حركة التاريخ تتبع مساراً ميكانيكياً. إن قيام أي ظاهرة إجتماعية يعتمد على دينامية معينة، تترتب عليها ظروف محدّدة، محكومة بقوى سياسية واقتصادية تتصارع داخل البنى التي تحكم أطراف الصراع. بناءً على ما تقدم، يصبح من الصعب إثبات مثل هذا التشابه، ذلك لأن شروط تحقق أي ظاهرة مرهون حتماً بآليَة تكوّنها الداخلي، والنهضة الأوروبية تطورت في القرن السادس عشر والسابع عشر، مترافقة بثورة في الميدان الاجتماعي والاقتصادي والصناعي التي ولّدت طبقة بورجوازية أو تشكيلة اجتماعية (الرأسمالية) من رحم العلاقات الإقطاعية. وهذه البورجوازية هي ذاتها نتاج لمسار طويل من التطور، ولسلسلة من الصراعات داخل عملية الإنتاج والتبادل.

على الصعيد الفلسفي والعلمي، فإن فكراً جديداً ظهر وتجاوز التراث اللآهوتي الذي كان سائداً في العصور الوسطى كما تجاوز أساليب التفكير المعروفة آنذاك، وقد مهّد ذلك لعصر «التنوير» الذي غذّت أفكاره الحركة الثورية الكبرى في فرنسا، عام 1789، بفلاسفتها الذين نادوا بالحرية والانسانية وإعلاء شأن العقلانية. ثم جاءت الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر وأفسحت مجالاً واسعاً للآلية التي ساهمت في ولادة عصر «التقدّم» والعقل والعلم.

إن النهضة بالمعنى الغربي تعن انبعاث جديد أو ولادة جديدة ورفض ما هو سائد، وعلى صعيد الفكر فإن مفكريهم عملوا على بعث الحضارة اليونانية القديمة واستلهموا مفاهيمها وأعادوا صياغتها بما يتلاءم مع الواقع الجديد. غير أن المفهوم اللغوي للنهضة في عالمنا العربي يعبّر عن المعنى الحقيقي لمحتواه اللفظي، كحركة تاريخية قامت ضد الجمود والركود. فالنهضة من فِعْل نَهَضَ تعني: «قام عن مقعده، وعن سريره، وعن الأرض وبسرعة، وبدأ المسير، قام ليذهب إلى آخر، أو للوثوب إلى آخر... الخ. بهذا المعنى تكون النهضة العربية مرادفة لعملية الوثب والسير قدماً في سبيل تحقيق غرض ما وعملت على استلهام النموذج الغربي وطريقة صعوده من وجهة كمية وانتقائية لمفاهيم من داخل التراث الإسلامي وإعطائها تفسيرات جديدة تتلاءم مع الواقع الراهن. وبهذا المعنى تكون النهضة العربية قد تمظهرت في بعث الثقافة العربية الإسلامية وتأكيد شخصيتها في إطار الحضارة البورجوازية الغربية. من منظور اقتصادي، هل تتوافق النهضة مع ولادة طبقة جديدة كما في أوروبا (أي طبقة البورجوازية)؟ لا نستطيع القول أن هناك حركة بورجوازية نشأت نظراً لتعقد الظاهرة، وفي هذا الصدد نشير إلى عدة نقاط توضح محتوى هذه الحركة:

1 ـ قامت تشكيلة اجتماعية لها كيان سياسي في مصر وسوريا ولبنان وعملت على توحيد قوتها في وجه الامبراطورية العثمانية المتفسخة.

2 ـ ضمت هذه التشكيلة كل الطبقات الاجتماعية، حتى الملاّكين العقاريين وكبار الإقطاعيين والصناعيين والحرفيين. وتوحدت هذه القوى ضد الامبراطورية العثمانية. إنها مرحلة نشوء الدعوات القومية.

3 ـ عملت الامبراطورية العثمانية باسم «الأخوّة الإسلامية» كقوة تجمع الأمة، من قبل السلطان العثماني بصفته الممثل الأوحد للمسلمين.

4 ـ إن أوروبا التي ساهمت في تقويض دعائم الامبراطورية العثمانية، استمرت في تزايد تطورها الإقتصادي على حساب المستعمرات، واشتد تزاحمها في السوق حتى بلغت مرحلة الإمبريالية. وهكذا أصبح الوطن العربي بعد انهيار الدولة العثمانية وانسلاخه عنها مقطع الأوصال، أعزلاً أمام قوة شرسة، ظهرت بوسائلها التقنية والاقتصادية والعسكرية أكثر تحكماً وتسلطاً من السلطان العثماني.

في كل حال يمكن إيراد التنوع الكبير في تحليل هذه الحركة في مختلف البلدان العربية، وتعكس مصر كما يذكر سمير أمين «الطابع المتنوع للبورجوازية في القرن التاسع عشر، لذلك نفضل ـ كما يقـول ـ تعبير عـامـة الشعب»[1] في هذا المنظار، فإن أية قوة لم تكن تملك إمكانية مواجهة هؤلاء المحتلين الجدد، فاضطرت البورجوازية ـ إذا صح نعتها هكذا ـ لتبني السادة الجدد وأصبحت ـ وسيطية.. وقد ولدت هجينـة وعـاجـزة وبدون سلاح أمام الخطر الإمبريالي، ولم يكن ممكناً أن تتطور بالطريق الرأسمالي. وإن لم تكن قد حققت في المجال الفكري أو الفلسفي، ثورة على الشكل الغربي، فلا بدّ من البحث عن السبب، ليس في الاحتلال الخارجي المدمر، بل كذلك في البنية الداخلية التي لم تسمح بتجاوز هذا التناقض بين إرادتها في إنقاذ شخصيتها وتغطية تخلفها عن الغرب. غير أن أعمال الطهطاوي ترسم سمة مميزة للتوفيق بين الأصالة والعصرنة، بين الإسلام والحضارة الحديثة. وقد قدّم أندريه ميكال التحديد التالي لرفاعة الطهطاوي: «محرك سياسة هامة للترجمة، وصحافي معمم للغرب الحديث»[2]. ويشكل هذا مفهوماً قومياً يختار تحديث مصر، ويتوافق مع رؤية محمد علي (1805 ـ 1849)، والتي تبناها خلفه، وبخاصة الخديوي اسماعيل (1863 ـ 1879). وكانت يقظة مصر تبرز، والتدخل الخارجي يوقظ الوعي الوطني المصري الذي ظل يترسخ باستمرار حتى أدى في عام 1882 إلى قيام ثورة أحمد عرابي. وأحدثت التقنية الغربية تداخلاً أوضحه مونتاني في هذه المقارنة: «إذا كانت التأثيرات الاستعمارية في الجسم الشرقي القديم تفعل كنوع من السم، فإن النهضة العربية تظهر كمادة مضادة للسم، مكرسة لمصارعة السوء، ومتكيفة مع حدته»[3]. هذا المضاد للسم كانت تفرزه حماسة رجلين:

جمال الدين الأفغاني (1839 ـ 1897)، **ومحمد عبده** (1849 ـ 1905) اللذين حاولا تمثل القيم الغربية. وصارعا دهنية الخضوع واستندا إلى طريقة تأويلية نقدية، عاملَين على تغطية التخلف التاريخي واللحاق بالغرب، والتخلي عن رؤية تقديس الماضي واستشراف المستقبل. ودفع هذا الأمر الأفغاني إلى مصارعة الجمعيات الدينية

والصوفية، والقدرية، باعتماده العقلانية. لقد قام فكره على العلاقات التي تربط بين الوعي والوجود ورأى أن الملاحظة، تخلق الفكرة، وتلقى هذه الفكرة تأثيرها في الفعل، وتؤدي هذه العلاقة المستمرة من الترابط والتأثير بين الواحدة والأخرى، إلى تحوّل مستمر في الأشياء. ولا تنقطع العلاقة بين الفعل والفكر طالما ظلت الروح في الجسد. وطالما ظل وجه أحدهما يعزز وجه الآخر «كل قبيل هو للآخر عماد»[4]. وتكون نهاية الفكرة بداية للفعل، وبالعكس تلك رؤية جدلية تستند إلى مفهوم القضية ونقيضها، في حركة مستمرة تنطبق على الفكر والفعل، إنها أشبه ما يكون - وإن من الوجهة الشكلية - استمرارية على النمط الهيجلي، دون أن تكون علّة وسبب.

ويبرز أيضاً هذا الفهم في رؤيته لتحرر العقل الانساني بإعطائه قوة يستطيع استخدامها لمعرفة أسرار الطبيعة. «والإنسان أكبر سر في الكون، يعمل بعقله لإيضاح كل ما هو مخفي أو مخبأ في أسرار الطبيعة، ويكشف بالعلم وانطلاقة العقل،كل مـا أدركه في مخيلته، ويحقق لكل ما يظهر له مستحيل التحقيق»[5].

بناءً على ذلك، فإن المنطق والعقلانية، وقد عُرف بهما الأفغاني في دروسه ومواعظه، بـالإضـافـة للـدروس الفلسفية واللغوية، ساهمت في تكوين جيل من المصلحين، أشار إليه أحمد أمين «وجدوا لدى الأفغاني أسلوباً غير موجه لخدمة الأرستقراطية والملكية»[6]، ويضيف «قديماً لم يكن الأدب يهدف إلاّ لتقديس الكبار بـإطلاق لائحة المديح ذاتها... وقد جاء جمال الدين الأفغاني يغير هذا المظهر، ووضع أدبه في خدمة الشعب، وطالب بحقوقه، وشجب كل اضطهاد له، وناضل ضد أعدائه كائناً من كانوا»[7]. كذلك فإن الأفعاني أراد أن يبرهن على عقلانية الدين الإسلامي وعلى حظه على العلم والمعرفة في محاضرة ألقاها في السوربون عام 1883، وقد ردّ على الفيلسوف الفرنسي رينان حول الاسلام والعلم[8]، ادعى فيها أن الإسلام يقيد كل تقدم علمي وفكري بروحانيته، وقوله بالمعجزات، وأنه دين للقدر المكتوب والإيمان المطلق، و«في الدين الإسلامي جوانب جميلة كدين، فلم أدخل جامعاً مرة واحدة دون أن يعتريني خشية قوية، أقولها وأنا أتأسف بعض الشيء لكوني لست مسلماً. ولكن دين الإسلام كان ضاراً بالعقل الانساني»[9]. وأما الفلسفة العربية فقد اعتبرها رينان «هذه المجموعة الفلسفية التي جرت العادة على وصفها بالعربية لأنها كتبت باللغة العربية، هي في الواقع يونانية - ساسانية، ويصح أكثر القول أنها يونانية، لأن العنصر المخصب كان اليونان مصدره»[10] ولأن «بلاد اليونان كانت المصدر الوحيد للمعرفة، والفكر القويم. وكان تفوّق سوريا وبغداد على الغرب اللاتيني يعود لقربهما المباشر من التقاليد اليونانية... وتساءل رينان، ماذا كان لهذا العلم المسمى من الصفة العربية؟ اللغة ولا شيء غير اللغة»[11]. ويحدد رينان وجهة نظره العنصرية تجاه العرب مدعياً أنهم من طبيعتهم بعيدين عن كل إبداع فلسفي[12]. وتساءل الأفغاني بعد أن عرض لأفكار أرنست رينان: هل يتعارض الاسلام حقاً مع العلم؟ أليس أن الصورة المنتشرة عنه في العالم أو أن عادات الشعوب التي اعتنقته هي سبب ذلك[13]؟

دحض الأفغاني آراء رينان التي ترى أن العقل العربي عاجز عن ادراك الفلسفة أو الماورائيات بقوله: أن

الشعب العربي شهد تطوراً ثقافياً، وعلمياً بسرعة مدهشة، لا تضاهيها إلاّ فتوحاته السياسية. وتمكن في فترة قصيرة من الزمن من التكيف مع العلوم اليونانية والفارسية... وبدأ العرب يطورون الإرث العلمي والثقافي الذي خلفته الأمم الأخرى، في روما وبيزنطة، ورفعوا هذه العلوم المهملة والمتفرقة لدى الشعوب الأخرى، وأغنوها بمعرفتهم الخاصة، أليس هذا شكلاً لاحترام العلم والإعجاب به؟ ألم تحمل الثقافة العربية لشعوب أوروبا فلسفة أرسطو والفلسفة اليونانية؟ أليس هذا هو الدليل الملموس على القدرات الفكرية وحب العلوم لدى العرب[١٤]؟

وقد أظهر الأفغاني بوضوح أن التراث العربي ـ الإسلامي ليس سلسلة من عقائد أهل الطرق، أو مدارس التصوف. إن الشعب العربي مثل جميع الشعوب الأخرى، لم يتأخر عن لعب دور كبير في تطور الثقافة الانسانية. فقد استوعب الثقافات اليونانية والفارسية والهندية؟ ونقلها إلى العالم الغربي بأسلوب نقدي جديد، وكفلسفة عربية، وليس كفلسفة يونانية مكتوبة باللغة العربية، كما زعم رينان أو غيره من مفكري المركزية الأوروبية، الذين يعتقدون بأن العرب بانتمائهم إلى العرق السامي، لم تكن لديهم القدرات على انتاج هكذا فلسفة.

في الحقيقة لا يستطيع أي فكر أن يفعل داخل مجتمع معين دون أن يرتبط بالظروف الداخلية وبالتطور المحيط بالواقع التاريخي لهذا المجتمع. وينتج هذا الفكر مفاهيم ووسائل تعكس الواقع الحقيقي لهذا المجتمع، وليس واقع مجتمع غريب.

وقد واجهت الفلسفة اليونانية عالماً آخر بانتقالها إلى العالم العربي، والإسلامي، وطرحت عليه بلغة جديدة كانت تتناسب مع طبيعة هؤلاء الناس (العرب). وأثرت في الفكر العربي الاسلامي كظاهرة داخلية، فهل أخذت الثقافة اليونانية، في هذا الإطار، واقعاً مختلفاً عن المنشأ اليوناني؟ والأمر كذلك بالنسبة للفكر المسيحي في العصور الوسطى. عندما دخلت مفاهيم الفلسفة اليونانية إلى الواقع الإسلامي، أخذت شروحات متنوعة وتفسيرات تختلف عن تفسيرات البيئة التي نشأت فيها. لقد نوقشت على ضوء واقع المجتمع التي دخلت إليه دون أن تكون جديدة كل الجدّة.

إن الفيلسوف ابن رشد ـ مثلاً ـ عندما حاكى الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو انطلق من مسلمات الدين الإسلامي. لقد طرح مسائل «الحكمة» و«الشريعة» وناقشها على ضوء الدين الاسلامي؛ وحدَّد معنى التأويل من أجل إزالة التناقض بين العقل والإيمان. ولكنه أيضاً (أي ابن رشد) يشدّد على عالمية الفكر وبالاستناد إلى أسلافنا، سواء كانوا من طائفتنا أم لا، لأن الأساس هو أن الوسيلة التي تسمح لنا بإسناد صحة بحث معين، هي الحقيقة الكامنة في هذه الوسيلة التي تهمنا وليس انتماؤها إلى طائفة معينة أياً كانت.

إن التبادل الثقافي بين المجتمعات هو ضرورة متلازمة لطبيعة البشر وطبيعة الصراعات في المجتمعات الانسانية. وفي الواقع فإن الحضارة الإنسانية ليست آحادية الجانب وحكراً على شعب دون الآخر فهي إسهامات البشرية في تداخلها وتباينها، إنها مجمل التجارب المتتالية للشعوب عبر تطورها.

لقد مهّد الأفغاني لحركة فكرية امتدت حتى أرست دعائمها مع صعود الفكر القومي والعلماني خاصة بين

الحربين، وكان رافد هذه الحركات الفكرية (النخبة) هو الفكر الليبرالي الغربي، عامة وأفكار الثورة الفرنسية وشعاراتها بوجه خاص.

ومن أعمدة هذا الفكر لا بد من ذكر الشيخ محمد عبده الذي تتلمذ على الأفغاني وشاركه في صرخته، وقد أرسل له رسالة اعتراف بهذه التعابير. « تلقيت منك حكمة بفضلها أهزّ القلوب، وأسيطر على النفوس والعقول. لقد أعطيتني القوة. إن ذهني يستنير بصورتك البارزة حيث أرى حكمتك بوضوح »[15]. هذان المفكران أسسا لجيل من الأدباء والمفكرين أمثال لطفي السيد ومحمد حسنين هيكل وطه حسين وأحمد أمين تعاملوا مع الفكر الغربي بجرأة أكثر وتباروا في نعته والعمل على استلهامه واللحاق به فجاءت آراؤهم لاهثةً، رهينة لهذا الفكر، النموذج.

لقد كان نتاج هؤلاء المفكرين آليّاً. تكيّف مع خصائص المجتمع الرأسمالي في مرحلة من أدق مراحله وهي مرحلة الاستعمار. إن الفلسفة (النهضوية)، إنطلاقاً من الحدود التي رسمت لها فإنها:

أولاً: ظلت أسيرة أوهام أصحابها وبقيت فكراً مسطحاً لم يلامس الجوهر البنيوي للمجتمعات التي دخلت إليها.

ثانياً: لم تبصر التمايز الثقافي للمجتمعات المحلية وخصوصية شخصية هذه المجتمعات. إذ قامت بتكييف أدوات المعرفة الغربية واعطائها رسالة حضارية.

ثالثاً: مشكلة المنهج. فكل مجتمع يعتمد على قواعد وأسس يبني عليها دعائمه ولا يمكن لأي فكر آخر أن يقوّض هذه الدعائم من خارج دون الدخول في حركية هذا المجتمع أي في الأصل. ومن هنا فإن هذه الأفكار الوافدة لم تلامس إلاّ السطح.

نستنتج مما تقدم أن النموذج الفكري الذي دخل إلى بلادنا عمل على تغييب الشخصية الثقافية لها وعلى طمس جذوتها. ولا يمكن لحركة التحرر من التبعية في بلادنا أن تحقق فوزاً دون أن تتحرر من أدواتها التابعة.

فالنهضة الأصيلة تستمد جذوتها من تلك الينابيع الكامنة في ثقافتنا والتي تضرب جذورها في أعماق الأرض. إذ هي التي تغذي الشخصية وتجعلها تزهر وتثمر دون أن يدخلها الفساد وتعمل على استمراريتها دون أن تنضب، هكذا تتجدد الثقافة وتنهض، لا أن تستعير قوالب جامدة وأدوات تأسرها ولا تطلق لها حريتها. تلك هي النهضة التي نفتش عنها نهضة أصيلة غير مستسلمة. من هنا فإن المحاولات التي قام بها رواد النهضة لم تكن إلاّ حدثاً مجتزءًا وصرخة في واد.

الحواشي

(1) Samir AMIN: **La nation arabe,** Paris, de Minuit, 1976, p. 41.

(1) André MIQUEL: **L'Islam et sa civilisation, XVIIe, XXe, siècle,** Paris. Libraire Armand Colin, 1968, p. 338.

(2) R. Montagne: «L'évolution moderne des pays arabes», **In Annales sociologiques,** serie A, Fascicule 2, Paris, Librairie F.Alcan, 1936, p. 49.

(3) جمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة** (دراسة وتحقيق محمد عمارة)، القاهرة، 1968، ص 104.

(4) نفس المصدر، ص 104 ـ 105.

(5) أحمد أمين: **زعماء الاصلاح في العصر الحديث،** القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 3، 1971، ص 63.

(6) نفس المصدر، ص 63.

(7) Ernest Ranan: **L'Islamisme et la science,** Paris, 2e éd., Calman-Levy, (Conference faite à la Sorbonne le 29. 03. 1883), p. 16.

(8) نفس المصدر، ص 19.

(9) نفس المصدر، ص 16.

(10) نفس المصدر، ص 11.

(11 نفس المصدر، ص 14.

(12) Voir **Journal des debats,** 18 mai 1883; cet article est reproduit dans: Jamal ed-din Al-Afghani, **Refutation des materialistes.**

نشر هذا المقال في كتاب الأفغاني: الردّ على الدهريين. كذلك نجد مقتطفات منه في كتاب أحمد أمين، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث،** المرجع السابق، ص 92 ـ 99.

(13) نفس المصدر.

(14) H.Pakdaman; **Djamal ed-din Amad Abadi dit Afghani,** Paris. éd. Maisonneuve et Carose, 1969, pp. 56-37.

(15) زعماء الاصلاح.